



TITLE:

<II. Zur Interkulturalität und Intersubjektivität>
Universalismus - Partikularismus - Kommensurabilität.
Einige Betrachtungen zu den Grenzen intersubjektiven und
interkulturellen Verstehens

AUTHOR(S):

ACHAM, Karl

CITATION:

ACHAM, Karl. <II. Zur Interkulturalität und Intersubjektivität> Universalismus - Partikularismus - Kommensurabilität.
Einige Betrachtungen zu den Grenzen intersubjektiven und interkulturellen Verstehens. Interdisziplinäre
Phänomenologie 2006, 3: ...

ISSUE DATE:

2006

URL:

<http://hdl.handle.net/2433/188142>

RIGHT:

© 2006, Lehrstuhl für "Philosophy of Human and Environmental Symbiosis" an der
"Graduate School of Global Environmental Studies", Kyoto University published by the
Chair of Philosophy of Human and Environmental Symbiosis, Kyoto University

Universalismus - Partikularismus - Kommensurabilität. Einige Betrachtungen zu den Grenzen intersubjektiven und interkulturellen Verstehens

Karl ACHAM, Graz

Vorbemerkungen

Die Lebensweise oder der Lebensstil ist eng verbunden mit dem, was die alten Griechen als „Ethos“ bezeichneten. Dieses Ethos, die Habitualität oder der Charakter des Menschen, geht aus der gewohnheitsmäßigen Anpassung an die physischen und kulturellen Bedingungen der jeweiligen Umwelt hervor, wobei Anpassung nicht nur ein passives Geschehen, sondern auch ein Sich-die-Umwelt-Anpassen einschließt. Die jeweilige besondere Umgebung und Umwelt ist aber nach dem Verständnis der griechischen Antike bei der Ausbildung des jeweiligen Ethos nicht allein am Werk, sondern dieses ist auch das Resultat jener uns allen gemeinsamen Welt, welche die Griechen „Kosmos“ oder „Uranos“ nannten. Durchdrungen von der Idee der prinzipiellen Verschiedenartigkeit der menschlichen Dispositionen haben die alten Griechen das universelle Moment des Ethos eher im Kosmologischen erblickt als in einer uns Menschen allgemein zukommenden genetischen Grundausstattung.

Einen von der antiken Kosmologie sowie von der modernen Anthropologie verschiedenen Weg durch die Pluralität der Kulturen zur identischen und *einen* Welt - von den Ethiken zum Ethos, vom Partikularismus zum Universalismus - beschreitet die phänomenologische Forschung. „Wir Menschen“, so führt in diesem Zusammenhang Tadashi Ogawa aus, „existieren in zwei verschiedenen Dimensionen des Lebens. Die erste und fundamentale Ebene könnte als das Leben der naiven und vorphilosophischen Einstellung bezeichnet werden. Diese Einstellung setzt die für uns unmittelbar gegebene Umwelt als originäre und fundamentale Welt voraus, vergegenständlicht sie und exkludiert darüber hinaus die anderen, möglichen Welten als etwas Fremdes und Derivatives. Aus dieser vorphilosophischen Perspektive betrachtet man in seiner Naivität die Welt und ihre Kulturen in unendlicher Diversität und Pluralität, denn diese naive und vorphilosophische Einstellung kann nicht die eine und identische Welt in oder hinter aller phänomenalen Vielgestaltigkeit sehen und thematisieren.“¹ Im

¹ Tadashi OGAWA: Was trägt heute die konfuzianische Philosophie zum internationalen und interkulturellen Verständnis bei? Ein Vergleich mit der europäischen Philosophie, in: Karl ACHAM (Hg.): Soziale und kulturelle Herausforderungen des 21. Jahrhunderts (= Zeitdiagnosen, Bd. 6), Wien 2005, S. 99-113, hier S. 102.

folgenden soll es nicht darum gehen, etwa den Weg vom Ethnozentrismus zur Allozentrik oder von der Stammesethik zum Weltethos aufzuzeigen. Was allein geleistet werden soll, ist die Bezugnahme auf gewisse universalistische Orientierungen nicht-phänomenologischer Provenienz, denen häufig der Rang kultureller Universalien zugesprochen wird. Kurz wird dabei den Ideen der Freiheit und des Rechts Aufmerksamkeit geschenkt. Ausführlicher wird dann im Blick auf gewisse, auch in der jüngeren Vergangenheit wieder aktuell gewordene partikularistische Tendenzen innerhalb der für lange Zeit als universell verstandenen Wissenschaft auf Argumente Bezug genommen, mit welchen die Unüberwindlichkeit von Grenzen des wechselseitigen Verstehens der Angehörigen verschiedener Kulturen, wie des Fremdverstehens allgemein, behauptet wird.

I. Freiheit als universelles Prinzip

Der älteste Ursprung des Wortes Freiheit: *eleuthería*, *libertas*, ist aus dem Bereich des politischen Lebens unmittelbar vertraut. Freiheit von Unterdrückung, von politischen Zwangsverhältnissen ist ein zentrales Thema der Menschheitsgeschichte. Im 18. Jahrhundert wird diese Art von Freiheit zur allgemeinen Forderung. Alle Kämpfe um Freiheit zwischen Völkern, Rassen, Klassen, aber auch alle Kämpfe um Verhältnisse, unter denen innerhalb dieser sozialen Einheiten die Menschenwürde, die Freiheit der Religionsausübung, der Meinungsäußerung sowie der Wissenschaft garantiert ist, bestätigen bis auf den heutigen Tag, daß Freiheit die Aufgabe des Menschen und seiner politischen Kunst ist und als solche begriffen wird. Ein Widerhall des für die Zeit der deutschen Klassik und Romantik noch hochgemuten Freiheitsideals findet sich in Beethovens Oper „Fidelio“, in welcher Gerechtigkeit und tugendhafte Liebe verherrlicht werden. Mit ihr hat Beethoven die größte aller Hymnen auf die Freiheit geschaffen, die erklingt, wenn die Opfer der Ungerechtigkeit aus ihren Kerkern ans Licht treten: „Oh welch' Lust, in freier Luft den Atem leicht zu heben, nur hier, nur hier ist Leben, der Kerker eine Gruft. Oh Freiheit, kehrest du zurück!“

Was die angemessene Verteilung von Freiheiten betrifft, so leuchtete bereits den politischen Theoretikern des 17. Jahrhunderts soviel ein, daß sie nicht in einem völlig unregelmäßigen Zustand sozialen Zusammenlebens bestehen kann, in dem es jeder Person freisteht, zu tun und zu lassen, was sie will. Die politische Philosophie von Thomas Hobbes hat in dieser Idee, die aus der Einsicht ihres Schöpfers in die Mechanismen des englischen Bürgerkrieges resultiert, ihren Ursprung. „Recht“, so bemerkte in ähnlichem Zusammenhang - allerdings unter kritischer Bezugnahme auf Hobbes - mehr als 100 Jahre später Kant in seiner berühmten Abhandlung „Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis“, „ist die Einschränkung der Freiheit eines jeden auf die Bedingung ihrer Zusammenstimmung mit der Freiheit von

jedermann, in so fern diese nach einem allgemeinen Gesetze möglich ist.“² So ist das Recht nicht das Hindernis der Freiheit, sondern es macht sie erst möglich. Die Abwesenheit von Recht geht in entwickelten Gesellschaften stets mit der Abwesenheit von Freiheiten für Teile einer Gesellschaft einher. Davon betroffen wären zweifelsfrei jene Grundfreiheiten, von denen wir heute glauben, daß jede Person ein Recht auf sie hat und daß sie in politischer Hinsicht eine freie Gesellschaft konstituieren. Es sind dies insbesondere die Freiheit der Person (Bewegungsfreiheit, Schutz vor willkürlicher Festnahme), die Glaubens-, Religions- und Gewissensfreiheit, die Meinungs-, Rede- und Pressefreiheit, die Vereinigungs- und Versammlungsfreiheit, die Freiheit der politischen Betätigung und, mit gewissen Einschränkungen, die wirtschaftliche Freiheit als Eigentums- und Vertragsfreiheit.³

II. Wissenschaftliche Rationalität als universelles Prinzip

Friedrich Nietzsche bemerkte einmal: „Nicht der Sieg der *Wissenschaft* ist das, was unser 19. Jahrhundert auszeichnet, sondern der Sieg der wissenschaftlichen *Methode* über die Wissenschaft.“⁴ Damit bezieht sich Nietzsche auf die stets gegenwärtige Gefahr des methodischen Monismus in wissenschaftlichen Beschreibungen, Erklärungen und Vorhersagen. Dennoch ist es der Stolz der Wissenschaft, Methoden entwickelt zu haben, die, von religiösen oder weltanschaulich-politischen Orientierungen unbeeinflusst, dazu verhelfen, den Geltungsanspruch logischer und empirischer Erkenntnis gegenüber den verschiedenen Formen des ideologischen Denkens durchzusetzen. Ein anderer Grund für das Selbstwertgefühl einer gewissen Art von Wissenschaftlern bezieht sich auf die Freiheit in der Ausübung ihrer Tätigkeit. Die Freiheit der Wissenschaft ist es, die im Blick auf die vorhin genannten Grundfreiheiten in modernen Gesellschaften einer besonderen Berücksichtigung bedarf. Konstruktion und Kritik bestimmen die Wissenschaft. Dabei wird das von Wissenschaftlern Konstruierte und als machbar Erkannte durchaus auch zum Gegenstand der öffentlichen Kontrolle insofern, als die Wünschbarkeit der Folgen wissenschaftlicher Theorien oder technischer Verfahren zur Diskussion gestellt wird. Was andererseits die Kritik angeht, die von der Wissenschaft selbst ausgeübt wird, so richtet sich diese einerseits auf den endogenen Bereich der Wissenschaft, besteht also

² Immanuel KANT: Werke (= Akademie-Textausgabe), Band VIII (Unveränderter photomechanischer Abdruck der Ausgabe Berlin 1912), Berlin 1968, S. 273-314, hier S. 289 f.

³ Vgl. Peter KOLLER: Freiheit als Problem der politischen Philosophie, in: K. BAYERTZ (Hg.): Politik und Ethik, Stuttgart 1996, S. 111-138, hier S. 134.

⁴ Friedrich NIETZSCHE: Aus dem Nachlaß der Achtzigerjahre, in: Ders.: Werke in drei Bänden, 3. Band, Darmstadt 1963, S. 415-925, hier S. 814.

in wissenschaftsinterner Kontrolle, andererseits aber auch auf das politisch-gesellschaftliche Umfeld, innerhalb dessen sich Wissenschaft ereignet.

Weit davon entfernt, jener von Alfred Weber und Karl Mannheim beschworenen „freischwebenden Intelligenz“ anzugehören, haben nicht wenige Intellektuelle im 20. Jahrhundert - zumindest vorübergehend - die Rolle von Parasiten der Macht gespielt. Auch Wissenschaftler und Philosophen haben sich dabei im Metier der Ideologen betätigt: Philipp Lenard hat im gleichen Sinne gegen die „jüdische Physik“ angekämpft wie Trofim Lysenko gegen die als „bürgerlich“ apostrophierte darwinistische Biologie; Carl Schmitt hat die Röhm-Morde auf ähnliche Weise gerechtfertigt wie Ernst Bloch die stalinistischen Massaker in der zweiten Hälfte der 30er Jahre; Jean Paul Sartre ließ den Zeugnissen von GULag-Opfern Verachtung angedeihen; für Noam Chomsky, den amerikanischen Linguisten, handelte es sich bei den Berichten von den Massakern Pol Pots nur um „Greuelmärchen“ der herrschenden Klasse der USA, und dies, als der Mord an hunderttausenden Kambodschanern sich keineswegs mehr nur auf Indizien gründete; und heute rechtfertigen verschiedene, zum Teil sogar renommierte Rechtstheoretiker, Politologen und weiß Gott wer noch die vorgeschützten Kriegsgründe für die Invasion im Irak 2003 und die Gefängnispraktiken auf Guantánamo ...

Nein, Anwälte der Freiheit waren und sind die Intellektuellen keineswegs immer. Im Streit zwischen Wahrheit und Politik stellten sie sich als angebliche Anwälte der Wahrheit auf die Seite der Politik, und dies oft aus einem psychologischen Anlehnungsbedürfnis heraus, häufig aber auch aus blanken Karrieregründen. Als willfährige Apologeten der bestehenden Herrschaftsordnung schmähen sie dann die Wahrheit als bloße Meinung. Menschen nehmen häufig Tatsachen, die ihnen wohl bekannt sind, nicht zur Kenntnis, wenn sie ihnen mißfallen - und Intellektuelle bilden hierin keine Ausnahme. Es ist, als seien sie dann außerstande, sich mit Dingen abzufinden, von denen man nicht viel mehr sagen kann, als daß sie eben sind, wie sie sind. Deshalb gehen sie in der Folge daran, diese Tatsachen in Meinungen und Privatansichten der Gegner zu verkehren.

Sogar der Ruf nach „Freiheit der Wissenschaft“ erschallte aus dem Mund von Ideologen. Mitunter waren dies nicht Ideologen „von oben“, sondern solche „von unten“. Der 1994 verstorbene amerikanische Kulturanalytiker Christopher Lasch hat eine eigentümliche, in den Kreisen gewisser Geistes- und Sozialwissenschaftler im Namen der Wissenschaftsfreiheit geführte Argumentation in den USA untersucht, die sich angeblich gegen das wissenschaftliche Establishment richtete, in Wirklichkeit aber darin bestand, die Standards der Wissenschaft selbst auszuhöhlen. In seinem letzten Buch zeigte er, wie Kriterien und Standards in der Wissenschaft oft pauschal bloß als

die Standards der herrschenden Gruppe innerhalb der „scientific community“ ausgegeben werden, was es gestattet, sie mit den Standards von ethnischen Minoritäten und gesellschaftlichen Außenseitern letztlich auf eine Stufe zu stellen. Im Namen des Pluralismus werde dabei den Studierenden in den Geistes- und Sozialwissenschaften der Zugang zu Erfahrungen verwehrt, die über ihren unmittelbaren Horizont hinausgehen, und dies mit dem Argument, daß es sich dabei lediglich um die Inhalte einer „androzentrischen Kultur weißer Westeuropäer“ handle. „Eine hinterhältige Doppelmoral,“ so bemerkt Lasch in diesem Zusammenhang, „die sich als Toleranz ausgibt, verweigert den Minoritäten die Früchte des Sieges, den sie durch lange, schwere Kämpfe errangen: den Zugang zur Weltkultur.“⁵ Wenn die Etablierung paralleler Lehrpläne: eines Plans für Frauen, eines für Männer, eines für Afroamerikaner, eines für Hispanics etc. gefordert wird, wenn im Namen der Freiheit jede Äußerungsform und jedes wissenschaftliche Kategoriensystem als gleichermaßen zulässig erscheint, dann sei nichts mehr wirklich wahrheitsfähig.

Menschen, die Toleranz als die höchste Tugend betrachten und Menschenliebe mit Permissivität verwechseln, werden kaum verstehen, daß sie - wahrscheinlich ohne es zu wollen - das Prinzip der Differenz abschaffen, auf dem die Kategorie der Wahrheit letztlich beruht. Jede Kultur, auch die wissenschaftliche Kultur, beruht auf der Bereitschaft, nicht alles als gleich richtig und als gleich wichtig anzusehen. In Bezug auf die Toleranz wiederum weiß man, daß diese nur soviel wert ist wie die Motive des Tolerierens, von denen es eine ganze Menge gibt - zum Beispiel auch Feigheit, Bequemlichkeit oder Gedankenlosigkeit.

III. Über partikularistische Orientierungen und Grenzen des intersubjektiven und interkulturellen Verstehens

Die Einsichten der Wissenschaftsgeschichte stellen eine Aufforderung an die wissenschaftlichen Praktiker dar, ihr Lehrbuchwissen inhaltlich und forschungstechnisch (oder methodisch) nicht als den letzten Stand der Dinge anzusehen. Die Geschichte der Wissenschaften ist voller Umbrüche, und zwar nicht nur hinsichtlich der Erkenntnisinteressen, sondern auch hinsichtlich der allgemeinen Theorien und Deutungsweisen, Forschungstechniken oder Methoden. Aber sie lehrt doch zugleich auch, daß die Erörterung von Besonderheiten nur vor dem Hintergrund einer vorausgesetzten Allgemeinheit ihren Sinn gewinnt. Daß sich mit der Denunziation der methodischen Sicherungen und der Kritik an den für sie

⁵ Christopher LASCH: Die blinde Elite. Macht ohne Verantwortung (Aus d. Amerik.), Hamburg 1995, S. 206.

charakteristischen - jeweils gegenstandsspezifischen - Kriterien der Verlässlichkeit (Reliabilität) und der Geltung (Validität), wie ganz allgemein mit der Kritik an der transkulturellen und überparteilichen Geltung der Kriterien der logischen und empirischen Kontrolle, oftmals die Eliminierung unbequemer Kritik und das Bestreben der Instrumentalisierung der Wissenschaft verbindet, belegt die Wissenschaftsgeschichte des 20. Jahrhunderts auf das eindringlichste. Exemplarisch dafür sind sowohl die NS-Mythologie der prinzipiellen Unvergleichbarkeit des „Artfremden“ und des „Arteigenen“ als auch die marxistische Lehre von der Unversöhnlichkeit und Unvereinbarkeit „bürgerlich-reaktionärer“ und „proletarisch-fortschrittlicher“ Parteilichkeitsstandpunkte.

Die Behauptung einer essentiellen Verschiedenartigkeit im Denken von Rassen und Klassen ging, ins Erkenntnistheoretische gewendet, weit über die Ergebnisse empirischer Forschungen im Bereich der Biogenese oder Soziogenese des Erkennens hinaus. Die Abwehrhaltung gegenüber einer empirisch-analytischen Orientierung ist nicht verwunderlich. Denn für die auf ihrer Grundlage ermittelten Befunde wäre als Argumentationsvoraussetzung eine neutrale Wahrheitsebene geltend zu machen gewesen, deren logischer Status nicht wiederum von der Bindung an eine bestimmte Rasse oder Klasse abhängig sein kann. Ein derartiger Geltungsanspruch mußte Lenin und seinen Anhängern als ein unrealistischer „Objektivismus“ erscheinen, der - ganz biblisch⁶ - deshalb als „lau“ apostrophiert wurde, weil sich sein Anwalt jenseits von deklarierten Parteilichkeitsstandpunkten, also jenseits von „heiß“ oder „kalt“ bewegt. So verkündete Ernst Bloch, der später einer der idolisierten Mentoren der deutschen Studentenbewegung in der zweiten Hälfte der 1960er Jahre war, 1951 in einem in der Ostberliner Zeitschrift *Aufbau* erschienenen Aufsatz, daß jegliches Denken immer parteilich gewesen sei und auch sein müsse; es komme nur darauf an zu wissen, welche Parteilichkeit die richtige ist. Von solchen Voraussetzungen aus kritisiert er die „sogenannte Unparteilichkeit“ des „Objektivismus“. Dieser, so stellt er fest, „ist mit der sogenannten Wahrheit um ihrer selbst willen, wie sie im Westen strapaziert wird, nicht ohne ideologischen Zusammenhang. Ausgehend von einer Schein-Objektivität, die als Schein schon lange durchschaubar geworden ist, macht sich der Objektivismus lau, abwägend, penetrant neutral.“⁷

Objektive Wissenschaft erschien andererseits auch Carl Schmitt, dem Oberhaupt

⁶ Vgl. Offenb. Joh. 3, 15-16: „Ich kenne deine Werke, daß du weder kalt noch warm bist. Ach, daß du kalt oder warm wärest! - Weil du aber lau bist und weder warm noch kalt, werde ich dich ausspeien aus meinem Munde.“

⁷ Ernst BLOCH: Parteilichkeit in Wissenschaft und Welt, in: *Aufbau* 7 (1951), S. 593-602, hier S. 597.

der deutschen Rechtstheoretiker in der ersten Hälfte der 30er Jahre, als der illusorische Standpunkt zwischen den Positionen des „Arteigenen“ und des „Artfremden“. Bei ihm wird das Ähnliche streng in Heterogenes zerstückelt: „Es ist eine erkenntnistheoretische Wahrheit, daß nur derjenige imstande ist, Tatsachen richtig zu sehen, Aussagen richtig zu hören, Worte richtig zu verstehen und Eindrücke von Menschen richtig zu bewerten, der in einer seinsmäßigen, artbestimmten Weise an der rechtschöpfenden Gemeinschaft teil hat und existentiell ihr zugehört. Bis in die tiefsten, unbewußtesten Regungen des Gemütes, aber auch bis in die kleinste Gehirnfaser hinein, steht der Mensch in der Wirklichkeit dieser Volks- und Rassenzugehörigkeit. Objektiv ist nicht jeder, der es sein möchte, und der mit subjektiv gutem Gewissen glaubt, er habe sich genug angestrengt, um objektiv zu sein.“ Und dann folgt - in sehr ähnlicher Weise, wie man dies von Lenins Invektiven gegen die „schmähliche Partei der Mitte“ jenseits von Materialismus und Idealismus⁸ sowie von seinen zahlreichen Ausfällen gegen die Vertreter eines „dritten Weges“ jenseits von bürgerlicher und proletarischer Weltanschauung kennt - eine Denunziation des Objektivitätsstrebens als einer sich selbst mißverstehenden Denkweise: „Ein Artfremder mag sich noch so kritisch gebärden und noch so scharfsinnig bemühen, mag Bücher lesen und Bücher schreiben, er denkt und versteht anders, weil er *anders geartet ist*, und bleibt bei jedem entscheidenden Gedankengang in den existentiellen Bedingungen seiner eigenen Art. Das ist die objektive Wirklichkeit der 'Objektivität'.“⁹

Derartige Äußerungen zutiefst politisierter Klassen- und Rassenlehren bewegten sich zum Zeitpunkt ihrer Formulierung keineswegs im politisch folgenlosen Raum, vielmehr hatten sie eine ganz konkrete, nämlich inquisitorische Funktion gegenüber den Anwälten einer ideologiefreien und um Objektivität bemühten Wissenschaft; diese waren, sofern ihre Ansichten und Lehrmeinungen nicht dazu geeignet waren, das an der Macht befindliche System zu rechtfertigen, notfalls ohne jede Hemmung aus dem akademischen Leben, wenn nicht überhaupt physisch zu eliminieren. Was in der Romantik als Rücksichtnahme auf das Besondere und als eine Weckung des Sinnes für die Differenz in Anbetracht eines Identischen begonnen hatte, wurde hier zur Stigmatisierung des Anderen und zur positiven Auszeichnung der eigenen Singularität.

Von einer Singularität in einem werthalt negativen Sinne ist heutzutage vor allem im Hinblick auf die Judenverfolgung und die Judenvernichtung im Dritten Reich,

⁸ Vgl. dazu Abschnitt 4 von Kapitel VI von Wladimir J. LENIN: Materialismus und Empiriokritizismus. Kritische Bemerkungen über eine reaktionäre Philosophie, 1. Aufl., Moskau 1909.

⁹ Carl SCHMITT: Staat, Bewegung, Volk, Hamburg 1933, S. 45.

insbesondere während des Zweiten Weltkrieges die Rede. Natürlich weiß man um die Möglichkeit Bescheid, durchaus unterschiedliche historische Vorkommnisse miteinander vergleichen zu können - dennoch spricht man von der „Unvergleichlichkeit“ bestimmter Untaten. In diesem Sinne ist wohl auch die „Singularität“ bestimmter politisch-ideologisch motivierter Verbrechen zu verstehen. Im folgenden soll hier nicht dieser negative Bedeutungsgehalt von als „singulär“ bezeichneten Ereignissen in Betracht stehen, sondern - spiegelverkehrt dazu - jene positive Form von Einzigartigkeit, die oftmals den Opfern oder sogar den Nachkommen der Opfer von „singulären“ Verbrechen in erkenntnismäßiger Hinsicht zukommen soll. So ist die Antwort auf die Frage danach, wer über derartige „singuläre“ historische Vorkommnisse wem zu berichten autorisiert ist, oftmals selbst mit einer Singularitätsbehauptung verknüpft. Diese läuft im konkreten Fall auf die Annahme einer gruppenspezifischen kognitiven Suprematie hinaus. Nicht die Täter und deren Nachkommen, auch nicht alle an einem als singulär angesehenen Verbrechen Unbeteiligten seien zur authentischen Berichterstattung darüber befugt, sondern, da das Authentische nicht von jedermann erfahren und durch jedermann vermittelbar sei, allein die Opfer oder die ihnen in ihrem Opferstatus wenigstens Nahestehenden. Gewiß meint man in vielen Fällen mit „Erfahrung“ eine durch authentisches *Erleben* erworbene Kenntnis, die nicht beliebig delegiert werden kann; so muß man Bestimmtes schon am eigenen Leibe erfahren haben, um begründet darüber sprechen zu können, und mitunter sind ja auch unmittelbare persönliche Erfahrungen auf seiten der Rezipienten von Mitteilungen vorauszusetzen, um diese angemessen verstehen zu können. Nun wird aber auch bezüglich des *Erkennens* das Prinzip der kognitiven Singularität vertreten, dessen „Authentizität“ darin bestehen soll, daß nur ganz bestimmte Individuen dazu befähigt seien.

Wie geht man mit derartigen Behauptungen um, wenn mit ihnen nicht ein Erlebnisbericht von Augen- und Ohrenzeugen in Betracht steht, sondern die Darstellung und Analyse eines historischen Sachverhalts, von dem niemand mehr für sich reklamieren kann, daß er ihn authentisch erfahren habe? Wie ist in diesem Zusammenhang beispielsweise die Ansicht von Monika Richarz zu beurteilen, derzufolge nichtjüdische Heimatforscher gar nicht imstande seien, sich mit jüdischen Angelegenheiten zu beschäftigen? Wie ist es zu verstehen, wenn diese Autorin meint, daß die Bücher, die diese schreiben, nur solche „von Nichtjuden für Nichtjuden“ sein könnten?¹⁰ Wird hier nicht das Erkenntnisideal der idiographischen Analyse umgebogen in einen zweifelhaften Singularitätsanspruch, welcher die Prädestination

¹⁰ Vgl. Monika RICHARZ: Luftaufnahme - oder die Schwierigkeiten der Heimatforscher mit der jüdischen Geschichte, in: Babylon 8 (1991), S. 27-33, hier S. 32.

einer bestimmten Gruppe für bestimmte Formen und Inhalte historischer Erkenntnis behauptet? Es mag ja sein, daß man, unter dem Eindruck einer gewissen Art von Rezeptionsforschung stehend, das Vorhandensein bestimmter Kenntnisse auf Seiten der Adressaten einer Mitteilung voraussetzt, damit weitere einschlägige Kenntnisse vermittelt werden können - so wie ein Tuch oft schon ein wenig befeuchtet sein muß, um besser und schneller saugfähig zu sein; ein solches Argument verbleibt noch immer im Bereich kognitiv nachvollziehbarer Bestrebungen und hat nicht von vornherein mit dem Streben nach Monopolisierung von Informationskompetenz zu tun. Die bedeutsame Wendung, die dem ohnehin schon reichlich prekären Dialog gegeben wird, besteht erst in der Behauptung der Unverzichtbarkeit einer Wahlverwandtschaft, die allein in der Schicksalsgemeinschaft der Dialogpartner einen zureichenden Grund habe. Erkennen wird hier auf ein gruppenspezifisches Erleben gegründet. Darin findet ein von Tilmann Moser in ähnlichem Zusammenhang konstatiertes „Verharren im Kollektivschulddenken“ seinen Ausdruck, „das einem Forschungs- oder Denkverbot gleichzukommen scheint“.¹¹

Aufschlußreich ist in diesem Zusammenhang der Versuch, das Problem der zeitgeschichtlichen Rekonstruktion mit einem heuristischen Prinzip zu verknüpfen, welches ein Fremdverstehen nur in sehr restriktivem Umfang, wenn überhaupt, gestattet. Arno Mohr hat auf die darin implizierte Behauptung einer unhintergehbaren Erlebnis-, Verstehens- und Erkenntnisdifferenz zwischen „Opfern“ und „Tätern“ beziehungsweise deren jeweiligen Nachkommen hingewiesen.¹² Richarz ist offensichtlich dem pythagoräischen Prinzip der Gleichheit von Erkennendem und Erkanntem verpflichtet. Hier wird, so scheint es, das, was ursprünglich der Historismus gegenüber dem aufklärerischen Universalismus stark machte: das Individualitätsprinzip und der Entwicklungsgedanke, dermaßen outriert, daß geradezu Barrieren gegenüber angeblich zum Verstehen Unbefugten errichtet werden. Man will dabei zunächst offenbar - und durchaus verständlich - vereiteln, daß das Eigene in unangemessener Weise dem Regelsystem des Fremden unterstellt und auf diese Weise dem fremden Eigenen anverwandelt wird. Letztlich landet man aber bei einer erkenntnistheoretisch höchst bedenklichen Art von hermeneutischem Assimilationsentzug, wodurch man sich nicht nur dem Verstandenwerden durch andere verweigert, sondern auch gegenüber

¹¹ Tilmann MOSER: Nationalsozialismus im seelischen Untergrund von heute. Über die Nachwirkungen von Holocaust, Krieg und NS-Diktatur. Zur Rezeption von Anita Eckstaedts Buch »Nationalsozialismus in der 'zweiten Generation'«, in: Ders.: Politik und seelischer Untergrund. Aufsätze und Vorträge, Frankfurt a. M. 1993, S. 33-48, hier S. 41.

¹² Vgl. Arno MOHR: Das Auschwitz-Syndrom - Geschichte der Juden in Deutschland nach 1945, in: Neue Politische Literatur 40 (1995), S. 62-94.

jeder Art von Kritik immunisiert.¹³

Auf die hier dargestellte Form der Verstehensrestriktion, wenn nicht gar Verstehensverweigerung aus Gründen einer vermeintlichen Identitätsbewahrung trifft man in verschiedenen Zusammenhängen. Sie begegnet uns nicht nur als Reaktion auf die Ansprüche eines radikalen Universalismus in der Ethnologie, also im Kulturrelativismus, sondern zumeist schon in den verschiedenen mit ihnen verwandten Gestalten einer oft künstlichen Binnenethnisierung: so zum Beispiel in den wechselseitigen Vorbehalten zwischen radikalen religiösen Gemeinschaften, Sprachgruppen, Klassen und Geschlechtergruppierungen, wie überhaupt in der Auszeichnung verschiedener angeblich erkenntnisbevorzugter „insider“ gegenüber den verschiedenen „outsiders“.

IV. Universalistische Orientierungen und die Herausforderung des Relativismus

Meinen die Vertreter des *radikalen Universalismus* - gleichgültig ob in der Ethnologie oder in anderen Sozialwissenschaften - in allen sozialen Erscheinungen stets das „Eigene“ erkennen und somit die Erfahrung der Differenz negieren zu können, so erblicken die Vertreter des *radikalen Relativismus* in der Standortgebundenheit jedes einer bestimmten Kultur oder Subkultur angehörigen Interpreten den Grund für die Unmöglichkeit, das jeweils „Andere“ zu verstehen. Für den radikalen Universalisten ist das „Andere“ also streng genommen nur ein scheinbar Anderes, weil es nur den verzerrten Ausdruck des „Eigenen“ darstellt. Nach Ansicht des radikalen Relativisten ist hingegen das „Eigene“ durch das „Andere“ nicht erkennbar, da er alles Erkennen immer auf die eigene Perspektive, oder besser: auf die sozialkulturelle Perspektive der eigenen Bezugsgruppe, reduziert. Diese sei aber dem „Anderen“ unangemessen, wie umgekehrt die Perspektive des „Anderen“ dem „Eigenen“. Der radikale Relativismus postuliert somit eine Unvereinbarkeit, ja einen Widerspruch von Wahrheitserkenntnis und Perspektivismus. Was Johann Martin Chladenius in seiner *Allgemeinen Geschichtswissenschaft* aus dem Jahre 1752 nachzuweisen bestrebt war,¹⁴ daß nämlich

¹³ Nicht zu Unrecht bemerkt deshalb Arno Mohr im Zusammenhang mit der gelegentlich vertretenen Ansicht einer Heterogenität des Erlebens, Verstehens und Erkennens zwischen jüdischen und nichtjüdischen Autoren, daß „aufgrund solcher Argumentation stillschweigend eine imaginäre Demarkationslinie zwischen jüdischen und nichtjüdischen Autoren gezogen wird“; dadurch werde aber „die Mystifizierung des Judentums perfekt und alle Aufklärung darüber obsolet“. Wechselseitiges Verstehen scheitere unausweichlich an dem Verdikt über jede Art von Kritik, die man bereits im voraus als eine „Manifestation antisemitischen Denkens oder [als] eine Vorstufe davon“ zu bezeichnen geneigt sei. - Arno MOHR: Das Auschwitz-Syndrom (Anm. 12), S. 88.

¹⁴ Johann Martin CHLADENIUS: Allgemeine Geschichtswissenschaft (1752). Mit einem Vorw. v. Reinhart KOSELLECK und einer Einleitung v. Christoph FRIEDERICH, Wien-Köln-Graz 1985.

zwischen der Standortgebundenheit und dem „Sehepunkt“ des Historikers und der Geltung seiner Erkenntnisse nicht notwendigerweise ein Widerspruch bestehe, wird durch den die Reziprozität der Erkenntnis verwerfenden radikalen Relativisten für obsolet erklärt. In seinem Aufsatz „Insiders and Outsiders“, aber auch in seinem Buch *On Social Structure and Science* hat Robert K. Merton den radikalen Relativismus in Form eines Gedankenexperimentes bis an sein aporetisches Ende gedacht.

Merton geht es darum, die Implikationen jener Denkweise darzustellen, die eine bestimmte Art des Erlebens als konstitutiv für Verstehensakte und für die sich wiederum darauf beziehenden Erkenntnisse ansieht. Wenn man eine derartige Denkweise generalisiert, so müsse folgerichtig gelten, daß nur schwarze Gelehrte Schwarze verstehen können, und nur weiße Gelehrte Weiße. Und wenn man nun nicht nur Rassen, sondern auch Nationen, soziale Schichten und Wissenschaftler -gemeinschaften in diese Art von Erkenntnistheorie integriert, so könnten die Angehörigen bestimmter Nationen nur von ihren Landsleuten verstanden werden, Frauen nur von Frauen und Männer nur von Männern, ferner Katholiken nur von Katholiken und Juden nur von Juden, sowie - absurdermaßen, wenn auch konsequent - Soziologen nur von Soziologen.¹⁵ In diesen Anwendungen eines hermeneutischen Exklusivitätsprinzips zeigt sich nach Merton eine Art Glaubensstandpunkt. Exklusivität bedeutet dabei das eine Mal - im Sinne des radikalen Relativismus - eine Art wechselseitiger Verstehens-Exklusion; das andere Mal jedoch - im Sinne eines elitistisch-exklusiven Relativismus - eine Art privilegierten Verstehens-Zugangs zur großen Gruppe der Nicht-Singulären. Die strenge Symmetrie wechselseitiger Unerkennbarkeit wird mit der Annahme eines privilegierten Erkenntniszugangs zum Fremdseelischen und zu fremden Kulturen aufgegeben und die Fähigkeit des Fremdverstehens von der Zugehörigkeit zu einer bestimmten Gemeinschaft abhängig gemacht. Deren Angehörigen kommt ein Insider-Status nach Art der Gemeinschaft von Heiligen zu. Sie erscheinen zur Erkenntnis des Fremden befähigt, während den Outsider ein strukturelles Unvermögen auszeichnet, fremde Gruppen, Schichten, Kulturen und Gesellschaften zu verstehen.

Wie Merton zeigt - und Ähnliches hatte Hegel mit seinem Einwand im Sinn, wonach das Bekannte nicht notwendigerweise schon das Erkannte sei -, kann die Innenansicht eine angemessene Erkenntnis erschweren oder sogar vereiteln.¹⁶ Aber

¹⁵ Vgl. Robert K. MERTON: *On Social Structure and Science*, Chicago 1996, S. 245 f.

¹⁶ Vgl. Robert K. MERTON: *Insiders and Outsiders. A Chapter in the Sociology of Knowledge* (1972), in: Werner SOLLORS (Hg.): *Theories of Ethnicity. A Classical Reader*, Basingstoke 1996, S. 325-369, hier S. 365.

ungeachtet dieser heuristischen Schwierigkeiten stellt sich nach Merton ein Insider-Paradox. Denn die Gruppe der „Insider“ ist ja keineswegs homogen. Wenn nämlich nur weiße Gelehrte Weiße und nur schwarze Gelehrte Schwarze verstehen können, wenn ferner Männer nur von Männern und Frauen nur von Frauen verstanden werden können, dann ergibt sich die skurrile Situation, daß beide Prämissen einander auf das schärfste wechselseitig limitieren: „for it then turns out, by implication, that some Insiders are excluded from understanding other Insiders with white women being condemned not to understand white men, and black men, not to understand black women, and so through the various combinations of status-subsets.“¹⁷

Man mag nun an dieser Stelle einwenden, daß hier ein Zerrbild des Kulturrelativismus wiedergegeben wird, nicht aber jener humanistische Relativismus, der von der Autarkie der eigenen Kultur auf die der anderen schließe und damit immerhin in einer bestimmten Hinsicht alle Kulturen als gleich auffasse. Dies, so meinen manche, sei der Kerngehalt der Toleranz. Gerade das ist jedoch fraglich. Denn kulturelle Autarkie besagt keineswegs eine in jeder Hinsicht vertretbare Gleichwertigkeit von Kulturen. Daher ist auch zu vermuten, daß es sich bei verschiedenen Toleranz-Appellen nur um die Verklärung einer Haltung der axiologischen Indifferenz handelt, die nur solange eingenommen wird, als man die eigene Kultur nicht in Gefahr weiß.

V. Zur Botschaft des Kulturvergleichs

Wie Leszek Kolakowski in einem dem Problem des Eurozentrismus gewidmeten Aufsatz gezeigt hat,¹⁸ kann der Satz „Alle Kulturen sind gleich“ - unter der Voraussetzung, daß er nicht nur den trivialen Tatbestand formuliert, wonach die Menschen in unterschiedlichen Traditionen gelebt haben und leben - sehr Unterschiedliches bedeuten: „Entweder will ich damit sagen, daß ich in einer besonderen Kultur lebe und daß mich die anderen nicht interessieren, oder daß es keinen absoluten, außerhalb der Geschichte stehenden Maßstab gibt, um irgendeine Kultur zu beurteilen, oder im Gegenteil, daß es eben einen solchen gibt, und daß nach diesem Maßstab alle die Normen, die miteinander unvereinbar sind, ebenfalls Gültigkeit haben.“¹⁹ Es wird sich also im Falle der Behauptung, daß alle Kulturen

¹⁷ Robert K. MERTON: On Social Structure and Science (Anm. 14), S. 252.

¹⁸ Leszek KOLAKOWSKI: Wo sind die Barbaren? Ein Lob des Eurozentrismus oder Die Illusion des kulturellen Universalismus, in: Der Monat, Nr. 277 (= Jg. 1980, H. 2), S. 69-83.

¹⁹ Ebd., S. 75.

gleich sind, vor allem empfehlen, danach zu fragen, ob der dies Behauptende damit meint, alle Kulturen seien gleich viel wert, oder ob er damit meint, daß alle anderen ihm gleichgültig sind, und daß er mit seiner eigenen Kultur zufrieden ist.

In der Tat würden ja die meisten, die zunächst ein sehr indifferent formuliertes Gleichheitspostulat vertreten, kaum damit einverstanden sein, daß man beispielsweise ihnen, als rechtschaffenen Europäern, einfach eine Hand für ein schweres Finanzdelikt abhackte, oder daß man sie, als rechtschaffene Europäerinnen dafür steinigte, daß sie Ehebruch begangen haben. Die meisten, die die Auffassung vertreten, daß alle Kulturen gleich seien, würden wohl, wenn man sie folgerichtig mit der Möglichkeit des Kulturausches bzw. der Übernahme derartiger fremder Kulturmuster konfrontierte, diesen gegenüber ihren Abscheu bekunden. Wie Kolakowski bemerkt, meinen sie, wenn sie die kulturimmanente Gesetzlichkeit bestimmter radikaler islamistischer Gemeinschaften betonen, die angeblich Achtung verdienen, auch wenn sie selbst nie die Auslegung der *Scharia* durch diese Gemeinschaften für sich selber akzeptieren würden, eigentlich: „Das wäre entsetzlich für uns, aber es ist schon richtig für die Wilden.“ Damit äußere man aber weniger Achtung als vielmehr Verachtung für andere Traditionen, und der Satz „Alle Kulturen sind gleich“ sei als Beschreibung für ebendiese Einstellung am unpassendsten.²⁰

Wenn man unter historisch-soziologischer Perspektive danach fragt, wie es um die europäische Fähigkeit bestellt ist, Toleranz gegenüber anderen Kulturen zu üben und sich selbst in Frage zu stellen, dann wird man historisch langfristig wirksame exogene Bedrohungen, aber auch endogene Konflikte in Betracht zu ziehen haben. Wahrscheinlich hat Europa vor allem aufgrund der Bedrohung durch die Araber, die Mongolen und die Türken nach und nach ein klares Bewußtsein der eigenen kulturellen Identität erworben. Andererseits ist es durch den Kampf zwischen Kaiser und Papst, zwischen Adel und Bürgertum, zwischen Wissenschaft und Religion sowie unter dem Einfluß der Reformation und der sich daran schließenden Religionskriege von jener allgemeinen skeptischen Denkbewegung erfaßt worden, welche auf Seiten der verschiedenen religiösen oder sozialen Gruppierungen die Überlegenheit der je eigenen Werte in Frage stellte und damit den Prozeß der ständigen Selbstkritik in Gang setzte. Diese Fähigkeit sollte für Europa sowohl zur Quelle seiner Macht als auch seiner Verwundbarkeit und - wie insbesondere das 20. Jahrhundert zeigte - geradezu selbstzerstörerischen Neigungen werden. Denn da vollzog sich die mit den Mitteln der Gewaltpolitik vollzogene Abwendung von einer Haltung der Skepsis zur

²⁰ Vgl. ebd., S. 76.

„Entschlossenheit“, vom Pluralismus zum Monismus und von der Relativität zu einem neuen Absolutismus und Universalismus.

Mit guten Gründen kann man die Ethnologie als eine europäische Wissenschaft bezeichnen, da sie in ihren besten Vertretern - keineswegs aber im Fall einer großen Anzahl von Kolonialforschern - den Versuch repräsentiert, die eigenen moralischen und ästhetischen Gewohnheiten und Normen in den Hintergrund treten zu lassen und sich soweit wie möglich das Sichtfeld, das Wahrnehmungsvermögen und die Denkweisen der Angehörigen anderer Kulturen zum Zwecke eines besseren Verständnisses derselben vorstellungsmäßig anzueignen. Gemeint ist damit allerdings nicht sosehr die evolutionistische Ethnologie des 19. Jahrhunderts, wie sie exemplarisch von Lewis H. Morgan und James G. Frazer vertreten wurde, sondern insbesondere die unter dem Einfluß des Herderschen Historismus stehende Völkerpsychologie und Ethnologie, wie sie vor allem im Werk von Moritz Lazarus, Haymann Steinthal, Wilhelm Wundt und Franz Boas (dem späteren Begründer der US-amerikanischen „Cultural anthropology“) Ausdruck gefunden hat.

Schlußbemerkung

Die europäische Kultur behauptete sich in der Neuzeit gerade durch das Vermögen, sich selbst gegenüber eine kritische Distanz zu wahren und sich mit den Augen der anderen betrachten zu wollen. Toleranz bedeutet dabei nicht, daß man etwa angesichts der Notwendigkeit, sich fremde moralische, juristische oder wissenschaftliche Argumente vor Augen zu führen, diese gleich gewichtet, sondern daß man keines von ihnen von vornherein ausschließt. Sie besagt nicht den Verzicht darauf, die Stärken und Schwächen dieser Argumente zu überprüfen und gegeneinander abzuwägen. Toleranz bedeutet vielmehr, den Spielraum der Unsicherheit offen zu lassen und die Entscheidung gegebenenfalls nach Maßgabe der Evidenz bislang noch nicht bekannter Alternativen zu revidieren. Wir halten uns hingegen für intolerant, wenn nicht für Barbaren, wenn wir unsere Exklusivität bis zu einem solchen Grad behaupten, daß wir - ganz im Sinne von Fanatikern - die Gründe der anderen nicht mehr abwägen und auf diese Weise unsere eigenen Vormeinungen nicht mehr in Frage stellen wollen. Wir können uns aber auch nicht für tolerant halten, wenn wir uns jeglicher Gewichtung von Werthaltungen, Handlungen und Argumenten entschlagen. So etwas bedeutet bloß axiologische Indifferenz oder faule Vernunft. „Man kann nicht so skeptisch sein, daß man nicht einmal mehr den Unterschied zwischen Skepsis und Fanatismus erkennt; in der Tat würde das ja bedeuten, derartig 'skeptisch' zu sein, daß man es gar nicht mehr ist.“²¹

²¹ Ebd.

So ist wohl ein inkonsequenter oder limitierter Skeptizismus die angemessenste Haltung, der nicht über die Grenze hinausgeht, an der die Unterscheidung zwischen Skepsis und Indifferenz aufhört. Gleiches gilt aber für den Universalismus. Dessen Vertreter kann sich durch eine ähnliche Selbstbegrenzung des „Eigenen“ im Verlauf der Erkenntnis des „Anderen“ gegen die Behauptung verwahren, daß zwischen seiner Auffassung und der Apologetik einer falschen Allgemeinheit, die so gut wie immer mit der geradezu fanatischen Suche und Verwerfung von „Deviantem“ verbunden ist, kein Unterschied mehr bestehe.